Das Wesen der Soziologie.

Vortrag,
gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden
am 12. Januar 1907

von

Ferdinand Tönnies
(Eutin)



Dresden, 1907
v. Zahn & Jaensch

Die Tatsachen des menschlichen Zusammenlebens unterliegen einer dreifachen wissenschaftlichen Betrachtung und Erkenntnis.

Diese Arten pflegen nicht auseinandergehalten zu werden, und dies ist freilich auf vollkommene Weise nicht möglich. Sie pflegen aber auch nicht begrifflich unterschieden, also in ihrem Wesen nicht gehörig erkannt zu werden, und dies ist allerdings möglich; es ist auch geboten und notwendig.

Man muß nämlich unterscheiden: A. die biologische, B. die psychologische und C. die eigentlich soziologische Ansicht der Tatsachen des menschlichen Zusammenlebens.

Es ist nicht schwer zu verstehen, wie die biologische und die psychologische Ansicht dieser Tatsachen voneinander verschieden sind. Wir sind es durchaus gewohnt, den *Menschen*, und wir lernen mehr und mehr, alle organischen Wesen, einerseits als Physis, andererseits als Psyche zu betrachten. So ist auch das „Zusammenleben" der Menschen, wie anderer Organismen, zugleich Gegenstand der Naturbeschreibung und Gegenstand der Geistbeschreibung (wenn das Wort gestattet ist). Bei niederen Organismen wird die „Symbiose" so gut wie ausschließlich als Naturereignis, nämlich als Tatsache wechselseitiger Ernährung, Stütze usw. begriffen; mit dem *Seelenleben* der Tiere und Pflanzen pflegt der Naturforscher ohnehin sich nicht eingehend oder gar nicht zu befassen. Dies hängt damit zusammen, daß man von altersher die *Erkenntnisfunktionen* als die primäre Erscheinung des Geistes und dazu gar die menschliche Seele als Normalseele aufzufassen gewohnt ist — Denkformen, von denen wir schwer und

langsam uns ablösen —, aber mehr und mehr dringt der „Voluntarismus“ durch, der das Trieb- und Gefühlsartige als das allgemeine Erbteil der organischen Wesen auch bei den Elementarorganismen und den Pflanzen anzunehmen als notwendig einsieht und der die Seele nicht für ein Wesen hält, das auf irgendeine rätselhafte Art mit dem Leibe ‚verbunden‘ sei, sondern für das Wesen des Organismus selbst, insofern als er an und für sich und nicht bloß für die Erkenntnis anderer Seelen vorhanden ist.

Das Leben der Menschen, und somit auch ihr Zusammenleben, können wir zwar „von außen“ betrachten; aber wir können es nur „von innen“ verstehen, d. h. wir müssen es deuten von unserer Selbsterkenntnis aus, wodurch wir wissen, daß die Menschen von gewissen heftigen Trieben notwendig bestimmt werden, von starken Gefühlen, die das Gefördert- und das Gehemmtwerden dieser Triebe begleiten, und daß sie ihre Sinnesempfindungen und den Verstand, worin diese sich sammeln, als Führer, Spürer und Warner gebrauchen, um Freundliches und Feindliches, Günstiges und Gefährliches auch aus der Ferne voraus zu unterscheiden. So sind es auch Komplexe von Gefühlen und Empfindungen, was die Menschen zusammenhält und zusammenführt, was sie aneinander ‚bindet‘ und miteinander ‚verbindet‘, denn sie sind nicht durch ein ‚äußeres‘, physisches Band verbunden, wie etwa zwei Gefangene, die, am Handgelenk gefesselt, zusammen transportiert werden, sondern nur im bildlichen Ausdrucke sprechen wir von psychischen Bindemitteln, von Banden der Liebe und Freundschaft, von Verbindungen und Verbänden der Menschen.

Wir wissen, daß die sozialen oder menschenfreundlichen Antriebe und Gedanken in fortwährendem Widerspruch und Streit mit solchen von entgegengesetzter Art leben, daß Liebe und Haß, Vertrauen und Mißtrauen, Dankbarkeit und Rachgier einander kreuzen, daß aber auch Furcht und Hoffnung

und, auf Grund dieser Affekte, die menschlichen Interessen und Pläne einander teils harmonisch, teils disharmonisch begegnen, daß also Gefühle und Erwägungen die Menschen, sowohl einzelne als Gruppen aller Art, teils verknüpfen, teils entzweien.

Der psychologischen Ansicht des menschlichen Zusammenlebens sind die Anziehungen und Abstoßungen, die Hilfeleistungen und die Kämpfe, friedliche Vereinigungen und kriegerische Konflikte an und für sich gleich wichtig und interessant. Die biologische Ansicht beachtet diesen Unterschied überhaupt nur in seinen Wirkungen: sofern Leben vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird. Die soziologische Ansicht, im Unterschiede von beiden, hat es wesentlich und in erster Linie mit den Tatsachen, die ich Tatsachen gegenseitiger Bejahung nenne, zu tun. Sie untersucht diese im engeren und eigentlichen Sinne sozialen Tatsachen und analysiert ihre Motive, sie muß, wie ich behaupte, vor allem ihre Aufmerksamkeit auf den bedeutenden Unterschied richten, ob gegenseitige Bejahung auf dem Grunde vorwiegender Gefühls- oder vorwiegender Denkmotive vorliegt; sie muß den Prozeß verfolgen, den ich in dieser Hinsicht als die Entwicklung von Wesenwillen zu Willkür bezeichne. Wesenwille ist der gewordene Wille, Willkür ist der gemachte Wille. Der Mensch ist zur Bejahung des Menschen und also zur Verbindung mit ihm von Natur ‚geneigt': nicht bloß durch ‚Instinkte', wenn sie auch die stärksten Antriebe ergeben, sondern auch durch ‚edlere' Gefühle und ein vernünftiges Bewußtsein; aus dem Geneigtsein erwächst das Wollen und die ausgesprochene Bejahung, die den ‚Wert' des bejahten Gegenstandes kennt und in bezug darauf sowohl als ganze, wie als dauernde sich richtet. In den mannigfachen Formen dieser Bejahung wird der Gegenstand immer direkt, oder wie wir sagen, als Zweck, d. i. um seiner selbst willen, bejaht; dies schließt nicht aus, daß er zugleich um

eines anderen Zweckes willen bejaht werde; wenn nur diese Zwecke sich miteinander vertragen, selber einander bejahen. So liebt der Reiter sein Pferd: er liebt es, weil es seinem Nutzen und seinem Vergnügen dient; er liebt es aber auch, weil er ein unmittelbares Gefallen an ihm hat. Andererseits kann aber der Gedanke an den Zweck, den äußeren Zweck, so stark werden, daß er die Bejahung eines ‚Mittels', trotz völliger Gleichgültigkeit gegen dessen Beschaffenheit, also trotz mangelnden Gefallens daran, bewirkt; ja endlich des entschiedenen Mißfallens ungeachtet; der ‚Widerwille' wird überwunden, der Mensch ‚zwingt sich' etwas zu tun, zu nehmen, zu geben, obgleich er es nicht ‚mag', er entschließt sich dazu, weil es ihm ‚vernünftig' scheint. Es ist durchaus richtig und wird oft genug erörtert, daß in weitem Umfange eine Assoziation und Vermischung der ‚Ideen' sich bildet, vermöge deren das Gleichgültige und sogar das Widrige, eben weil es nützlich ist, auch ‚angenehm' werden kann, und also wie ich sage, auch durch Wesenwillen bejaht wird: hier liegt eben die höchst wichtige Gestaltung des Wesenwillens, die ich mit dem wohlbekannten Namen der ‚Gewohnheit' bezeichne und auf ‚Gedächtnis' beziehe. Aber dies ist eine sekundäre Erscheinung; und es bleibt ein weites Gebiet offen, worin sich jene Assoziation nicht vollendet, sondern die ursprüngliche Relation beharrt, so daß sogar aus einem einfachen Elemente, das die Willkür bejaht, ein höchst kompliziertes Gebilde, ein System wird, ein Mechanismus, der aus vorgestellten, vorgedachten Willkürakten besteht. Aber der Begriff der Willkür erschöpft sich, so wenig wie der des Willens überhaupt, in Akten; er erstreckt sich auf alles, was als Mittel für menschliche Zwecke gedacht werden kann, daher möglicherweise auf das gesamte ‚Nicht-Ich' als Material für das Begehren, das Streben und die Interessen eines ‚Ich'. Im Verhältnisse des Menschen zu anderen Menschen ist aber die so verstandene Willkür uns vor-

zugsweise wichtig, wenn sie als gegenseitig wirksam gedacht wird; einseitig behandelt sie den andern als Sache, oder wie ich lieber sage und schon gesagt habe, als Material, aber in gegenseitigem Verhältnisse heben diese Tendenzen einander insoweit auf, daß die Person als Person, d. h. eben als Willkür-Subjekt, erkannt und anerkannt wird, und folglich zwar eine für die andere bloßes Mittel zu ihren Zwecken darstellt, aber doch diesen Zwecken nicht unterworfen ist, sondern sie frei bleiben in bezug aufeinander und in ein freies Verhältnis gegenseitiger Bejahung zueinander treten können.

Bis zur Ermüdung finden wir, auch von bekannten Sozio[illegible]gen, die alte These wiederholt, daß der Mensch von Natur [illegible] oziales Wesen sei. Und doch ist sie nur ebenso richtig, [illegible] die entgegengesetzte These, daß er, von Natur egoistisch, [illegible] unsozial, ausschließlich durch Vernunft, durch sein wohlverstandenes Interesse sozial werde, und mithin auch nur je nach Umständen sich so verhalte, nämlich wenn und in dem Maße als er glaubt, daß es seinem Vorteil entspreche, sich mit dem Gegner — in gewissem Grade und wenigstens möglicherweise ist eben jeder des anderen Gegner — zu vertragen und einen Modus vivendi zu suchen.

Ich sage, daß diese beiden entgegengesetzten Thesen nebeneinander bestehen, daß jede in ihrem Gebiete richtig und anwendbar ist, daß sie einander ergänzen. Die eine liegt dem Begriffe Gemeinschaft, die andere dem Begriffe Gesellschaft zugrunde.

Man hat das Theorem mehrfach dahin verstanden und ausgelegt, daß es diese Arten „unterscheide", etwa wie der Botaniker Bäume und Gräser, der Zoologe Wirbeltiere und Wirbellose unterscheidet. Diese Auslegung ist nicht die meine. Ich vergleiche das hier angewandte Verfahren vielmehr dem Verfahren des Chemikers als dem der beschreibenden Naturwissenschaft. Es handelt sich vielmehr um Scheidung, als um Unter-

scheidung. Es gilt die Erscheinung des sozialen Verhältnisses in seine Elemente zu zerlegen und diese Elemente begrifflich darzustellen, unangesehen, ob ihre reine Gestalt in der Wirklichkeit vorkomme oder nicht.

I.

Das soziale Verhältnis zu begreifen, ist die erste wissenschaftliche Aufgabe, die zum Wesen der Soziologie gehört.

Wir können diese Aufgabe nicht erörtern, ohne auf diejenigen Verhältnisse Bezug zu nehmen, die als rechtliche Verhältnisse Gegenstand einer reinen Theorie des Privatrechts oder, wie es seinem alten und echten Sinne nach zu verstehen, des „Naturrechts“ sind.

Der Begriff des sozialen Verhältnisses ist weiter als der des Rechtsverhältnisses. Das Rechtsverhältnis ist ein besonderer Fall des sozialen Verhältnisses.

Merkel in seinem trefflichen Büchlein „Juristische Encyklopädie“ — und andere Neuere nennen als die Hauptteile des Privatrechts das Vermögensrecht und das Familienrecht. Diese Einteilung ist nicht haltbar. Das Familienrecht, so weit es privatrechtlichen Charakter hat, besteht fast ganz und gar aus vermögensrechtlichen Bestimmungen und Regeln.

Der wirkliche und fundamentale Unterschied liegt in den Ursachen der rechtlichen Verhältnisse. Die eine große Hauptursache der rein privatrechtlichen Verhältnisse ist der Vertrag, er ist der Typus der Rechtsgeschäfte, und diese sind der regelmäßige Gegenstand rechtlich wirksamer Handlungen (Obligationen, die aus unrechtmäßigen Handlungen entstehen — ex delicto — würde ich nicht als unmittelbare rechtliche Verhältnisse verstehen). Die andere große Ursache liegt in dem natürlichen Zustande, dem ‚Status‘ des Menschen, der heute nur noch in engsten Familienverhältnissen förmliche Bedeutung hat: nicht durch Vertrag, sondern durch Status sind wir Vater oder Sohn,

Bruder oder Schwester, Monarch oder Staatsbürger und haben darauf sich gründende subjektive Rechte oder rechtliche Verpflichtungen, denen subjektive Rechte anderer entsprechen.

Zum Wesen des rechtlichen Verhältnisses gehört eben dies, daß „das Recht" oder „die Rechtsordnung" darin begründete Rechte gibt, daraus entspringende Pflichten auflegt. Aber ganz nach Analogie der rechtlichen, denken wir sittliche Verhältnisse und sprechen von sittlichen (oder moralischen) Verpflichtungen und berechtigten Ansprüchen. Indessen nur scheinbar ist dieser Begriff ebenso einfach und klar, wie der des rechtlichen Verhältnisses. In Wahrheit wissen wir bei allem, was sittlich genannt wird, ohne bestimmte Erklärung niemals, ob gemeint ist, es sei durch die Sitte geboten oder durch die ihr allerdings nahe verwandte positive Sittlichkeit — die herrschende Moral — oder endlich nur durch ein mehr oder weniger anerkanntes theologisches oder philosophisches System der Ethik. Aus dieser Diskrepanz ergeben sich mindestens drei verschiedene Arten oder doch Nuancen sittlicher Verhältnisse; wenn gleich die meisten den drei Autoritäten gleichmäßig unterliegen und wenn auch diese zumeist übereinstimmen mögen in Bezug auf die Normen, die sie diesen Verhältnissen geben. Und doch braucht man nicht lange nach Beispielen zu suchen, worin die genannten Regulatoren (wie wir sie auch nennen können) weit auseinandergehen. Was im besonderen Sinne „ein Verhältnis" heißt zwischen Personen verschiedenen Geschlechtes, wird von der Sitte einfach verneint und sozusagen totgeschwiegen; die Rechtsordnung ignoriert ebenfalls das „unsittliche" Verhältnis; die herrschende Moral, soweit sie der Sitte gegenüber selbständig ist, duldet es wenigstens, wenn beide Personen nicht verehelicht sind, leitet aber so gut wie keine sittlichen Rechte und Pflichten daraus ab — besonders dem Manne, der einer höheren sozialen Schicht angehört, gewährt sie in dieser Hinsicht eine Freiheit und Frechheit, die ihr — der herrschenden Moral — zur Schande

gereicht. Theologische Ethik verhält sich am liebsten wie die Sitte zu solchen Dingen; aber philosophische Ethik von freiem Charakter wird erkennen, daß das ‚unsittliche' Verhältnis, grundsätzlich der Ehe nachzustellen und neben ihr verwerflich, gleichwohl unter besonderen Umständen der Ehe gleichwertig sein kann seinem sittlichen Wesen nach, und tatsächlich in einzelnen Fällen den meisten Ehen an sittlichem Werte überlegen; sie wird aber für alle Fälle strenge und bedeutende Forderungen erheben in Bezug auf die Pflichten, die namentlich dem Manne, zumal wenn er einer begünstigten Schicht angehört, aus solchem Verhältnis erwachsen — Pflichten gegen die Frau, selbst wenn er gewahr wird, daß sie seiner „unwürdig" sei; ganz besonders aber Pflichten gegen die mit ihr erzeugten Kinder. — Wie auch immer ein sittliches Verhältnis verstanden werde, immer besteht eben diese Analogie zum rechtlichen Verhältnis, daß eine Autorität — auch wenn es philosophischer Ethik gemäß die Autonomie unserer praktischen Vernunft wäre — ein Sollen daran anknüpft und daraus entwickelt. Sittliche und rechtliche Verhältnisse sind daher Gegenstände normativer Disziplinen. Hingegen soziale Verhältnisse zu begreifen stellt die nächste Aufgabe einer rein theoretischen Wissenschaft dar, die von den Naturwissenschaften nur dadurch sich unterscheidet, daß ihre Objekte weder durch Teleskop, noch durch Mikroskop sichtbar werden und auch durch andere Sinne nicht wahrnehmbar sind. Nur der Gedanke vermag sie zu erkennen. Sie werden eben dadurch gedacht, daß sie aus den Tatsachen, aus dem wirklichen Verhalten der Menschen zueinander, abgezogen werden. Wenn wir erwägen, daß in allem friedlichen oder wie ich sage positiven Verhalten zwischen Menschen wenigstens die Keime eines sozialen Verhältnisses liegen, und daß schon die bewußte Enthaltung von Feindseligkeiten einen solchen Keim darstellt, so haben wir die ganze Mannigfaltigkeit des Stoffes der Soziologie in Gedanken vor uns. Aber die

Begrenzung durch friedliches Verhalten kann nicht heißen, daß den Soziologen die feindseligen Verhaltungen nicht interessieren. Sie interessieren ihn so gewiß, wie den Biologen die unorganisierte Materie, wie den Chemiker die physikalischen Aggregatzustände interessieren. Die Objekte der Forschung sind in jedem Falle etwas anderes.

Es bedarf nur geringer Überlegung, um zu gewahren, daß die sozialen Verhältnisse in weitem Umfange sich mit rechtlichen Verhältnissen decken, und daß sowohl diese, als auch die außerhalb ihrer gelegenen in mehr als einem Sinne eine sittliche Seite haben. Aber zunächst und unmittelbar gehen auch Rechte und Pflichten den Soziologen nur insofern an, als sie tatsächlich von den Personen, die in den Verhältnissen stehen, als solche empfunden und gedacht werden. Und doch ist auch diese Betrachtung sekundär gegenüber der Betrachtung des wirklichen Verhaltens, worin die Tatsachen der sozialen Verhältnisse begründet liegen.

II.

Gestatten Sie mir nun, hochgeehrte Zuhörer, auf den zweiten Hauptgegenstand der Soziologie, wie ich sie auffasse, Ihre Aufmerksamkeit zu lenken. Es ist das große Gebiet des sozialen Willens und seiner Produkte — denn für sich allein gehört er der bloß psychologischen Betrachtung an — das ich im Auge habe. In jedem sozialen Verhältnisse ist etwas von sozialem Willen, wenigstens der Anlage nach, vorhanden, aber dessen Bereich geht weit darüber hinaus. Der Bereich des sozialen Willens ist die Atmosphäre, durch die unser gesamtes soziales Leben bedingt ist. Sitte und Gewohnheitsrecht, Religion und Gesetzgebung, Konvention und öffentliche Meinung, Stil und Mode — lauter Ausdrücke für verschiedene Gestalten sozialen Willens. Am einfachsten und klarsten tritt uns sozialer Wille entgegen, wenn mehrere gemeinsam einen Beschluß

fassen. Der nächste Inhalt eines gemeinsamen Beschlusses ist: wir wollen das und das tun. Der Inhalt kann aber auch sein: wir wollen, daß dies und das geschehe, daß es wirklich sei oder werde. Und dies Geschehen oder Wirklichwerden kann auch sein, daß andere etwas tun oder unterlassen. Aber hier tritt uns sogleich ein großer Unterschied im Sinne des Wollens entgegen. Die Sprache vermischt fortwährend eigentliches Wollen, das auf eigenes Tun sich bezieht, mit bloßem Wünschen. Daß etwas geschehe, was ich nicht durch mein Tun unmittelbar bewirke, kann ich nur wünschen. Aber ich mag dies Wünschen ein Wollen nennen, wenn ich es mittelbar zu bewirken, d. h. zu erzwingen entschlossen, umsomehr wenn ich dessen auch fähig bin. Wunsch geht hier in Befehl über. Befehle können wie von Einzelnen, so von Mehreren, die zusammen beschließen, ausgehen. Sie haben aber nur dann die Natur des sozialen Wollens, wenn die Mehreren auch zusammen bewirken, also erzwingen, wollen, vollends wenn sie es auch können. Dann ist es zunächst gleichgültig, aus welchen Beweggründen die „Anderen" gehorchen; ob sie in einem sozialen Verhältnisse zu den Befehlenden stehen, oder bloß unterjochte Feinde, d. i. Sklaven sind. Aber die Anderen können auch die Personen selber als einzelne sein, deren vereinigtes Wollen das soziale Wollen bildet, das sich als Befehl kundgibt. Und dies ist der für die soziologische Betrachtung wichtigste Fall: daß Menschen sich selber befehlen und sich selber gehorchen — als Befehlende sozial, als Gehorchende individuell agierend.

Wenn dieser Fall aber am durchsichtigsten ist, wo das soziale Wollen die Form des Beschlusses hat, so ist er doch nicht minder bedeutend in den übrigen Formen des sozialen Wollens. Wie ich jene — den Beschluß — als Typus des rationalen Wollens darstelle, so als Typus des irrationalen Wollens die Gewohnheit. Daß Beschließen sowohl einen sozialen als einen individualen Sinn hat, liegt auf der Hand;

aber es ist nicht minder offenbar an Gewohnheit: der einzelne Mensch folgt seinen Gewohnheiten, diese haben ‚Macht‘ über ihn, oft ist er ihr ‚Sklave‘; und nicht minder sind die Menschen, in Masse betrachtet, aber auch hier als Individuen, von Gewohnheiten sozialen Inhaltes abhängig, die wir als Brauch, als Sitte, als Gewohnheitsrechte in um so größerer Ausdehnung und Gewalt kennen lernen, je tiefer wir in das Volksleben irgendwo forschend hinabsteigen. Aber Gewohnheit — wiefern ist denn Gewohnheit Wille? Es hat zwei Hauptursachen, daß dies nicht erkannt und nicht als von selbst einleuchtend zugegeben wird. Die eine ist darin gelegen, daß unsere Selbstbesinnung uns das Wollen als ein rationales kennen lehrt, wodurch es gleichsam als etwas Gemachtes, eben dadurch als etwas Helles und Klares vom dunklen unwillkürlichen Begehren und Wünschen sich abhebe. In der Tat ist es meine Meinung nicht, den Begriff des Wollens so zu fassen, daß das Wort auch die Triebe und Regungen der Seele, sogar solche, die unbewußt bleiben, bedeute; ich halte mich dem Sprachsinne viel näher, betone aber auch die in diesem gelegene perfektische Natur des Wollens: Wollen heißt in den Sprachen so viel, als sich vorgenommen haben, beschlossen haben, den Vorsatz gefaßt haben, entschlossen sein; und wie lebendig das Bedürfnis, ja die Notwendigkeit dieses Begriffes, zeigt die Sprache, nachdem der Gehalt des Wortes Wollen, wie so vieler Wörter, verschlissen und abgegriffen, nachdem es ein gewöhnliches Zeitwort geworden ist, durch Neubildungen, wie „Willens sein“, „gewillt sein“, „gesonnen sein“, die doch nur den ursprünglichen Sinn des alten Wollens wieder auffrischen und etwas anderes garnicht bedeuten können. Und diesen ursprünglichen Sinn erweitere ich nur dahin, daß ich auch das Gewohntsein oder Pflegen in meinen Begriff des Wollens hineinziehe, weil es mit dem „Gewilltsein“ dessen wesentliches Merkmal: die nötigende Bestimmung zum Tun, der die

eigene Neigung, der eigene Wunsch zugrunde liegt, also das autonomische Moment, gemein hat. Dies führt aber sogleich auf die andere Hauptursache, aus der ich erkläre, daß dies verkannt wird, nämlich auf die Abhängigkeit des Denkens vom Sprachgebrauch, auch wo dieser schlaff, unklar, zweideutig ist. In der Tat nämlich unterscheidet die Sprache nicht die Gewohnheit als eine objektive oder wie man sagt äußerliche Tatsache von der Gewohnheit als einer subjektiven, psychischen oder „innerlichen" Tatsache. In jener ist nichts enthalten, als die häufige Wiederholung, die Regelmäßigkeit eines Tuns und Geschehens; in dieser aber ist das enthalten, was wir ausdrücken, wenn wir die Gewohnheit als mit uns verwachsen, uns in Fleisch und Blut übergegangen erkennen, wenn wir von dem unausmeßbaren Einflusse sprechen, den die Gewohnheit jedes Menschen auf sein Tun, aber auch auf sein Wünschen und auf sein Denken, auf seine Gefühle, wie auf seine Meinungen ausübt. Ebenso pflegen wir, ohne uns des Unterschiedes bewußt zu werden, von Volksgewohnheiten, von Bräuchen und Sitten zu sprechen, die allerdings auch als bloße Tatsachen der Praxis, als materielle Vorgänge, aber in ganz anderer Weise und für den Soziologen viel näher interessant sind als autoritative Ausdrücke des Volksgeistes, d. i. als sozialer Wille. In diesem Sinne sind Sitten immer in Parallele gesetzt worden mit Gesetzen: die einen wie die andern haben Geltung, d. h. sie sind ihrem Wesen nach ideell, sie stellen eine Forderung, sie sagen was sein soll, und nur ein Wille kann sagen, was sein soll. Sitte und eigentliches Gesetz unterscheiden sich vorzugsweise durch ihre Gründe. Die Sitte sagt: weil es immer so gewesen, so geschehen ist, immer geübt, immer für gut gehalten wurde; das Gesetz sagt: weil der Gesetzgeber es befiehlt, und warum er befiehlt? weil er es für richtig, für zweckmäßig hält, weil er etwas dadurch erreichen will. Der Gegensatz und Streit zwischen Sitte und Gesetz wird am meisten

offenbar als Kampf zwischen den Gebilden des Privatrechts durch Gewohnheiten einerseits, durch den Gesetzgeber andererseits. Ich brauche nicht daran zu erinnern, daß die eigentlichen Gesetze der Form ihrer Entstehung nach Beschlüsse sind: und zwar vorzugsweise Beschlüsse von Versammlungen. Den Gegensatz von Beschluß und Gewohnheit habe ich meiner Betrachtung zugrunde gelegt. Die Formen des sozialen wie des individuellen Willens reichen aber viel weiter. Als Gegenstand soziologischer Untersuchung ist vor allen der mit der Sitte so innig zusammenhängende religiöse Glaube von größter Bedeutung. Die Götter selber sind nicht bloß vorgestellte und gedachte, sie sind als solche auch, und vor allem, gewollte Wesen. Der soziale Wille, der sie setzt, prägt sich nicht nur aus im Glauben an ihr Dasein, ihre Macht, ihren Zorn und ihr Wohlwollen, sondern besonders auch in der Verehrung, die ihnen gewidmet wird, in den Altären und Tempeln, die ihnen gebaut werden, im Opfer und in allem Kultus. Sie sind Geschöpfe der Volksphantasie, und wie könnte etwas geschaffen werden ohne das schöpferische Wollen? Sie sind aber nicht nur Objekte, sondern werden eben dadurch, durch die Fülle und Glut des Volksgeistes, die gleichsam in sie hineingegossen wird, selber Subjekte und Träger sozialen Willens. Sie werden regelmäßig gedacht als die eifrigen Hüter der Sitte, vor allem, und zumal in mehr barbarischen Ideen, weil sie streng darüber wachen, daß sie selber empfangen, was ihnen zukommt, die Abbilder der Despoten und Heerführer; sie werden aber auch als Gesetzgeber gedacht oder doch als Inspiratoren des Gesetzgebers. Wenn die Gewohnheiten und Rechte sonst für unabänderlich gelten, der Gott kann sie ändern und neuern; im Namen des Gottes, also seiner Stellvertreter auf Erden, heißen sie Hohepriester oder König, Papst oder Kaiser, geschieht die freie Auslegung und deutende Umgestaltung des Überlieferten, wie heilig dies auch an und für sich gehalten werde.

Sir Henry Maine, ein soziologisch denkender Jurist, hat darüber wertvolle Ausführungen gegeben. Aber auch ihm fehlte die wichtige Erkenntnis, daß es nur verschiedene Ausdrücke sozialen Wollens sind, die in Gewohnheitsrecht und in heiligen Rechten, wie in freier, planmäßiger und an wissenschaftliche Theorien angelehnter Gesetzgebung niederschlagen.

Für unser naives Bewußtsein ist das Seiende und eigentlich Wirkliche unauflösbar verknotet mit dem was gilt; und alles was gilt, gilt entweder für ein Individuum allein durch seinen individuellen, oder es gilt für mehrere durch ihren sozialen Willen; dies aber ist von weit überwiegender Bedeutung. Ich habe kürzlich eine schon vor neun Jahren verfaßte Schrift herausgegeben, worin ich diese Wahrheit anwende auf die Wortbedeutungen der Sprache und sie vergleiche mit dem Gelten von Münzzeichen. Aber es ist ebenso wahr für Maß und Gewicht, für Zeitrechnung und Ära, für Schriftzeichen und andere „Symbole", für Grenzen und Titel, für geltende Ansichten und Urteile, insbesondere für sittliche Maßstäbe, für Umgangsformen und Etikette — wir können kurz sagen für alles Konventionelle. Denn das Konventionelle und dessen Bereich erkennen, heißt wenigstens eine bedeutende Seite des Wesens und der Macht des sozialen Wollens verstehen. Wir wissen wohl, daß nur in wenigen und vergleichsweise unbedeutenden Fällen eine wirkliche Übereinkunft, etwas Vertraghaftes, dem, was konventionell gültig ist, zugrunde liegt; aber wir sagen und denken, daß es sehr vieles gibt, was so beschaffen ist, als ob es durch Übereinkunft festgesetzt wäre, und eben dies wollen wir mit dem Worte „konventionell" bezeichnen. Das Wort führt aber den Nebensinn des Starren und Steifen, Gekünstelten, daher Kalten und Frostigen mit sich, und dies weist auf einen höchst bedeutsamen Unterschied im sozialen Wollen, sofern es gültige Werte etabliert. Dieser Unterschied entspringt aus dem Prozeß vom Innerlichen zur Veräußerlichung,

vom organischen zum mechanischen Mittel, von Wesenwillen zu Willkür, der im sozialen wie im individuellen Willen statthat. Denn in Sitte und Religion ist die lebendige Wärme der Phantasie und des Gefühls, die jugendlich-naive Frische, aber auch die Einfalt und kindische Torheit des Volksgeistes, deren Gebilde im Laufe einer Kulturentwicklung durch reifere Erfahrung, vermehrtes Wissen, zunehmende Bewußtheit in Verfolgung äußerer Ziele, daher besonders auch durch den Einfluß einzelner Personen, freier Geister und mutiger Charaktere, teils fortwährend verändert und umgewandelt, teils direkt bestritten und abgeschafft werden. Die Widersprüche und Kämpfe zwischen Religion und Wissenschaft, Aberglaube und Aufklärung sind nicht minder als diejenigen zwischen Sitte und Polizei, Gewohnheitsrecht und Gesetzgebung, Widersprüche und Kämpfe zwischen verschiedenen und zwar entgegengesetzten Arten oder Richtungen sozialen Wollens: jene bezeichnen *scheinbar* nur verschiedenes Denken und Meinen; aber hinter dem Denken und Meinen stehen nicht nur Interessen von Klassen und Parteien, sondern andere Wertschätzungen, die durch veränderte Umstände des Lebens notwendig gemacht werden, und in den Wertschätzungen kristallisiert sich ein mehr oder weniger allgemeines Wollen.

III.

Von Bedeutung und Ausdehnung der hier gelegenen Probleme kann ich in dieser Skizze nur eine schwache Vorstellung erwecken. Aber das Wesen der Soziologie vollendet sich erst in ihrem *dritten* Hauptgegenstande, in bezug worauf sie noch entschiedener als in bezug auf die beiden ersten von Biologie und Psychologie sich losreißt und ihre eigene Sphäre für sich allein hat. Diesen dritten Hauptgegenstand bilden die menschlichen Verbindungen und Vereine, Genossenschaften und Gesellschaften, Gemeinden und Assoziationen — um nicht alle Namen aufzuzählen, die *allgemeine* Namen von Ein-

heiten sind, in denen die Vielheiten menschlicher Individuen mannigfach sich darstellen. Was sind sie ihrem Wesen nach? Sind sie etwas Wirkliches oder etwas Unwirkliches? In welchem Sinne können sie Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis sein? Wie verhalten sich solche Wesenheiten als eine Rasse, ein Volk, eine Nation, ein Stamm, ein Geschlecht und eine Familie, die gleichfalls Einheiten in und über den Vielheiten bedeuten, zu jenen Kategorien? Wie andererseits Begriffe, wie der des Staates und der der Kirche, die eine so unermeßliche Wichtigkeit in allem sozialen Leben und in seiner Geschichte erworben haben? Was sind alle diese Gebilde?

Vor allem ist hier ein sehr bedeutsamer Unterschied zu beachten, der Unterschied, von dem meine gesamte Darstellung ausgegangen ist, zwischen den verschiedenen Betrachtungsweisen des menschlichen Zusammenlebens. Einige nämlich der genannten Einheiten gehören der biologischen Betrachtung an, weil sie Einheiten sind, deren Grund durchaus in den natürlichen Tatsachen der Zeugung und der Geburt, der Abstammung und der erblichen Merkmale gelegen ist, wenn sie auch teilweise zu gleicher Zeit einen psychologischen Wert erhalten haben, als Einheiten, die Träger sozialen Geistes sind; die Frage nach ihrer Realität aufwerfen, heißt die alte Kontroverse von Realismus und Nominalismus erneuern, die man fast allgemein durch die moderne Wissenschaft für endgültig erledigt und entschieden hält in dem Sinne, daß der Nominalismus die Wahrheit sei: nur die sogenannten einzelnen Dinge seien wirklich. Auf diese Frage einzugehen liegt außerhalb meines Planes. Aber mit allem Nachdruck betone ich die Unterscheidung, weil sie gar zu oft verkannt und gröblich vernachlässigt wird, zwischen solchen biologischen und höchstens psychologischen Gesamtheiten und Gruppen einer-, den wirklichen sozialen Ganzen oder wenn man will, „Körpern" andererseits. Nur mit diesen haben wir es nunmehr zu tun, wenn wir gleich alle Ursache haben, auf jene

gelegentlich Rücksicht zu nehmen und gewisse Zusammenhänge zwischen den beiden sehr verschiedenen Gattungen zu beachten.

Eine soziale Verbindung hat zunächst und unmittelbar so etwas wie ein ‚Dasein' nur durch den vereinigten (also sozialen) Willen der Menschen, die ihr angehören, indem diese es setzen und denken. Die hierin enthaltene Wahrheit pflegt wohl so ausgedrückt zu werden, daß man sagt, es handle sich um Fiktionen. Aber diesem Gedanken wird regelmäßig nur eine juristische Anwendung gegeben. Der Jurist spricht nur von juristischen Personen, als solchen, die es neben den natürlichen Personen, d. h. den Individuen gebe, und erklärt sie für eine vom ‚Recht' oder vom ‚Gesetzgeber' für bestimmte Zwecke hergestellte Fiktion. Den Soziologen interessiert aber ein viel weiterer Kreis von menschlichen Verbänden und es ist ihm zunächst gleichgültig, ob sie von einer Rechtsordnung als Träger von Rechten und Verbindlichkeiten anerkannt sind, oder nicht; wie es uns auch nicht von wesentlicher Bedeutung war, ob ein soziales Verhältnis zugleich als rechtliches Verhältnis ausgeprägt erscheine oder nicht. Die Gewerkschaften und Gewerkvereine haben bisher nicht die Rechte juristischer Personen; geschweige politische Vereine u. dgl. Sind sie darum überhaupt nicht vorhanden? Sind sie nicht höchst bedeutende Gebilde des heutigen sozialen Lebens? Und wodurch sind sie vorhanden? Sie sind vorhanden 1. und hauptsächlich durch den Willen ihrer Mitglieder, die einen solchen Verein entweder begründet haben oder doch gleich den Urhebern sein Dasein setzen, es durch Leistungen bejahen; sie sind aber ferner vorhanden 2. durch Erkennung und Anerkennung, die ihnen von anderen Individuen sowohl als Vereinen, namentlich von ihresgleichen zuteil wird, und 3. für den Zuschauer und Theoretiker, indem er eben diese Daseinsweisen gewahrt und sie von anderen Daseinsweisen unterscheidet. Aber offenbar ist die erste Ratio essendi die wesentliche, von ihr sind die anderen abhängig. Wir wissen, daß irgendwelche Menschen einen Verein

„ins Leben rufen“ können, wenn sie gemeinsam wollen, wenn sie darüber einig werden; und immer vollziehen sie damit einen Akt des Fingierens, denn zunächst nur in ihrer Vorstellung, in ihrer Idee ist der Verein vorhanden, aber bedingt durch ihr Wollen, sie haben einen gemeinsamen Zweck, dem der Verein dienen soll. Der Verein kann diesen Zweck durch sein bloßes Dasein d. h. Gedachtwerden — und weil er gedacht wird, so empfängt er einen Namen — erfüllen, in der Regel aber muß er selber auch einen Willen haben können, eine Vertretung, und die Abmachung, die im Rechte ein Gesellschaftsvertrag heißt, muß auch festsetzen, wie dieser Wille gebildet werden soll — der Verein erhält eine ‚Verfassung‘. Dieser einfache, logisch klare Fall ist uns allen durch viele Erfahrung bekannt. Die Frage ist, ob an dem Begriffe des Vereins alle Arten der menschlichen Verbände gemessen werden können? Und innerhalb dieser Frage hat am meisten Staub aufgewirbelt die Unterfrage, ob auch der Staat als ein Verein begriffen werden könne und müsse — das Problem des sozialen Kontraktes. Das Zeitalter der Aufklärung glaubte daran einmütig — nein, es glaubte, es zu wissen, es klar und deutlich erkannt zu haben, daß der Staat auf Verträgen beruhe. Das 19. Jahrhundert, das im Denken nach so vielen Richtungen hin ein Zeitalter der Restauration gewesen ist, hat diesen Glauben, diese Gewißheit zerstört — es hat aber keine allgemein angenommene Theorie des Staates wiederum hervorgebracht. Man berief sich von Anfang an auf die Geschichte — die historische Rechtsschule machte gegen das Naturrecht ihre Ansprüche geltend. Die Staaten seien in Wirklichkeit überall oder doch mit verschwindenden Ausnahmen anders entstanden, als durch Verträge; und noch heute wird diese einleuchtende Wahrheit lebhaft genug wiederholt. Man kann sich dem gegenüber auf Kant berufen, der mit Schärfe betont hat, daß es bei dieser Vertragstheorie um die Idee der Sache und

nicht um den realen Ursprung sich handelt; für jeden, der das Naturrecht kennt und die Denkungsart, worin es wurzelt, ist dies schlechthin selbstverständlich; aber man wird uns erwidern, die Entstehung, die Entwicklung, das historische Gewordensein sei doch allein wichtig, das eigentliche Mittel, um das Wesen der Sache zu verstehen. Welcher Sache? Nun, eben des Staates. Was ist denn der Staat für eine Sache? Nun, eine Sache, die sich entwickelt hat, eine lebendige Sache also, ein Organismus. In diesem Punkte trifft die Reaktion gegen den naturrechtlichen Staatsbegriff mit einer starken, wenn auch jetzt fast nur noch in den Köpfen von Naturforschern fortlebenden Richtung der modernen Soziologie zusammen; nur daß diese lieber „die Gesellschaft" oder den „sozialen Körper" als den Staat in den Vordergrund ihrer Betrachtung stellt. In jeder Gestalt richtet sich diese Auffassung gegen die ‚individualistische' Ansicht des sozialen Lebens. Ich verteidige diese individualistische Ansicht nicht, aber ich behaupte, daß in der Subsumtion, sei es der Gesellschaft oder des Staates, unter dem Begriff des Organismus ein Knäuel von Verwechselungen enthalten ist; und ich muß hier zurückweisen auf die schon stark betonte Unterscheidung biologischer und soziologischer Betrachtung. Ich behaupte allerdings, daß der Begriffsrealismus, wie man ihn neuerdings nennt, in Bezug auf organische Wesen nicht so einfach zu verwerfen ist, wie es sonderbarerweise regelmäßig von denselben Naturforschern geschieht, die ihre Übertragung des Organismusbegriffes auf die sozialen Gebilde für die einfachste und einleuchtendste Sache von der Welt halten. Ich lasse es gelten, ja ich lege Wert auf die Erkenntnis, daß ein Volk, ein Stamm, eine Familie (als biologische Erscheinung), in einem bestimmten, wenn auch schwer abzugrenzenden Sinne Realitäten sind, d. h. als reale Wesen begriffen werden müssen oder wenigstens dürfen, weil man ihnen wesentliche Merkmale des Lebens, namentlich die Selbsterhaltung ihres Ganzen

unter Ausscheidung alter und Reproduktion junger Teile, **zu**zuschreiben Grund hat, ja genötigt ist. Aber mit um so größ**erer** Energie und Entschiedenheit muß ich die Lehre hervorheben, **daß** *die sozialen* Gebilde, die menschlichen Verbindungen, *ideeller* Natur sind, daß sie ihr Wesen ganz und gar in den Seelen **derer** haben, die ihnen angehören, daß für sie ganz gewiß gilt, **was** der Bischof Berkeley auf die gesamte äußere Welt anwandte: *Esse = percipi*. Ich schreibe ihnen dennoch, so gut wie der **meta**physische „Idealist" es in bezug auf die Materie tut, eine **be**stimmte empirische Realität zu, nämlich eben *soziale Realität*, die für mich insgesamt *ideellen* Wesens, d. h. in den Seele**n** der Menschen begründet ist, weshalb ich eben die soziologische Betrachtung des menschlichen Zusammenlebens der psychologischen folgen und auf ihr beruhen lasse, wie diese auf der biologischen. Auch die sozialen Verhältnisse, auch die Formen sozialen Willens und die dadurch gesetzten Werte, sind nur, indem und insofern als sie empfunden, gefühlt, vorgestellt, gedacht, gewußt und gewollt werden — und zwar *zunächst* von Individuen. Gibt es denn nicht so etwas wie eine Volksseele, ein nationales Bewußtsein, ein gemeinschaftlich-einheitliches Fühlen und Denken? — Ob es dergleichen „gibt", anders als insofern Individuen übereinkommen und übereinstimmen in ihrem Fühlen und Denken, ist eine Frage, die abermals auf den Begriffsrealismus zurückführt, dessen Problem wiederum ein anderes ist in bezug auf materielle Dinge, ein anderes in bezug auf „Seelen". Aber wenn man ihn bejaht in bezug auf Organismen, so wird man kaum umhin können ihn zu bejahen in bezug auf Seelen; denn Organismen, lebende Wesen, *sind* Seelen — so (wurde schon im Eingange betont) muß man sagen, anstatt: sind mit Seelen verbunden, Seelen haben ihren Sitz in ihnen, die Sache ist: sie müssen als Materie und als Seele *zugleich* gedacht werden. Ich meine aber allerdings, daß es ein gemeinsames Denken und Wollen auch als *objektive* Realität gibt, aber auch die

Formen des sozialen Willens, die dieser ganz nahe stehen, — soziale Gewohnheiten und sozialer Glaube, Sitte und Religion — sind etwas ganz anderes, wenn sie in dieser ihrer objektiven Realität (die sie gerade als subjektive Wesenheiten besitzen) und wenn sie in ihrer subjektiven oder, wie wir nun dafür lieber sagen, sozialen Realität (d. h. als ideell-objektive Wesenheiten) betrachtet werden. Bei diesem etwas intrikaten Punkte will ich indessen nicht länger verweilen.

Ich komme darauf zurück, daß der Staat jedenfalls wie alle Verbindungen der Menschen, Gemeinden, Genossenschaften, Körperschaften oder wie sie heißen mögen, etwas Ideelles ist; und die Frage kann nur sein, welcher Art dieses Ideelle sei, wie dieses Ideelle gedacht werden müsse. Und diese Frage führt uns wieder hin auf den Gegensatz der Begriffe Wesenwille und Willkür, Gemeinschaft und Gesellschaft. Der Staat kann von den Subjekten seiner selbst, von den Staatsbürgern oder dem Staatsvolke, empfunden und gedacht werden als wesentlicher Zweck, daher auch nach Art eines Organismus, eines natürlichen Ganzen, das sie in sich einschließt, von dem sie sich abhängig und bedingt wissen, dessen Mit-Glieder sie sind, das von Natur „früher" sei als sie — und hier steckt der Zusammenhang mit der biologischen Betrachtung, mit dem Begriffsrealismus und mit der „organizistischen" Theorie; denn es liegt auf der Hand, daß diese Denkungsart, dieses psychische Verhältnis sich viel leichter und wahrscheinlicher bildet, wenn die so gedachten Verbände mit natürlichen Gesamtheiten äußerlich identisch oder ihnen doch so sehr als möglich ähnlich sind, wenn — um es mit einem deutlichen Worte zu charakterisieren — z. B. der Staat einer Familie — diese als soziales Gebilde begriffen — möglichst ähnlich aussieht, die Familie aber als soziales Gebilde einigermaßen an die Familie erinnert, wie wir sie aus der Naturgeschichte kennen; und diese letzte Bedingung ist ja bei jeder auf Blutsverwandtschaft, besonders auf gemein-

samer Abstammung beruhenden sozialen Verbindung erfüllt. Die Familie in ihren zwei Gestaltungen: als patriarchalische oder matriarchalische Herrschaft, und als fraternal-egalitäre Genossenschaft, ist daher der Typus der im menschlichen Wesenwillen beruhenden Gemeinschaft. Aber diese entfernt sich in ihrer höheren Entwicklung, zumal unter den Einflüssen städtischer Kultur, weit von diesem Typus, sie hört auf, einer Familie ähnlich zu sein, die ihren Zweck in sich hat, in ihrer Natürlichkeit und Notwendigkeit, sie wird einem Vereine ähnlicher, der seinen Zweck außer sich hat, der wesentlich Mittel zu ausgesprochenen oder nicht ausgesprochenen, offenen oder verborgenen Zwecken seiner Begründer und Mitglieder ist; von dem unsere Betrachtung als von dem klarsten und rationalsten sozialen Gebilde ausgegangen ist. Der Verein ist der Typus der Gesellschaft, die aus freier Willkür sei es wirklich entsprungen ist oder doch ihrem Wesen nach hervorgeht. Ich sage: Gemeinschaft wird dem Vereine, der rationalen Zweck-Gesellschaft ähnlicher. Aber ich sage dagegen: sie kann gleichwohl Gemeinschaft bleiben, sich als Gemeinschaft entwickeln, wenn die entsprechende Denkungsart, wenn der soziale Wille anderer neuer Hilfsmittel und Stützen teilhaftig wird, wenn sich das Ganze, das Gemeinwesen, obgleich es nicht mehr, oder doch viel weniger, wirklich einem natürlichen Verbande, einer quasi-organisch zusammenhängenden Gesamtheit ähnlich ist, dennoch für Gefühl, Phantasie, Gedanken als eine solche sich darstellt, d. h. wenn der Gesamtgeist es als solches behauptet. Und hierin ganz vorzugsweise liegt die unermeßliche soziale Bedeutung der Religion im sozialen Leben — sagen wir bestimmter noch: in der Politik; welche Bedeutung gewahrt bleibt, wenn sie auch regelmäßig, bei zunehmendem wissenschaftlichem Bewußtsein und eben dadurch, aber auch aus vielen anderen Ursachen, verfallendem Glauben, mit einer bloßen Rolle, die sie hinter den Masken ihrer Priester und anderer Würdenträger spielt,

sich begnügen muß. Die Idee bleibt dieselbe: das Gemeinwesen wird geheiligt, über die Kritik erhoben, es wird gleich einem Gotte oder der speziellen Emanation eines Gottes gedacht, sei es nun, daß diese göttliche Hoheit und Gnade zugleich über die Person und das vererbte Recht eines Herrschers ausgegossen wird, oder daß sie in dem Schutzgeiste der Stadtgemeinde wohnt: die Hauptsache ist, daß mit dem Gesetze und Rechte auch seine Urheber, Ausleger und Umbildner in das überirdische Licht Verehrung heischender Wesen emporgetragen werden; daß also die soziale Verbindung, möge sie nun Staat heißen oder anders, jene Autorität ausüben oder doch anstreben darf gegenüber den Individuen, ihren Untertanen oder Bürgern, die ein Schöpfer naturgemäß über seine Geschöpfe, eine Mutter über die Kinder, die sie an ihrem Busen nährt, in Anspruch nimmt. Nun ist es freilich verhängnisvoll, wenn das religiöse Bewußtsein gleichsam ganz aus seinen eigenen Mitteln ein Gemeinwesen hervorbringt, das es als Civitas Dei dem weltlichen, das damit als wesentlich irdisch und profan, wenn nicht gar als Civitas Diaboli stigmatisiert wird, gegenüberstellt: die Kirche neben dem Reich, das nun seine göttlichen Attribute von jener entlehnen muß. Die Kirche ist göttlichen Ursprungs, — das ist für die Gläubigen selbstverständlich; aber das Reich oder gar die Stadtgemeinde? mit ihren Burggöttern war die Polis dem Hellenen ein Gegenstand frommen Glaubens und des Kultus; die moderne Stadt konnte nie diese Selbstherrlichkeit ganz gewinnen; wenn sie auch im letzten Jahrhundert in drei bis vier Fällen in die Karrikatur eines „souveränen" Gliedes unseres deutschen Bundesstaates, ehemals Staatenbundes, verbildet wurde. Das alte deutsche Reich blieb bekanntlich, bis zu seinem Untergange, das *heilige römische* Reich.

Verstehen müssen wir, daß für die *wirkliche Beschaffenheit* des Staates oder eines anderen Gemeinwesens, zumal eines nicht spezifisch geistlichen, das *ökonomische Verhältnis*

des Ganzen zu seinen Teilen, mit anderen Worten das **Eigentumsrecht** entscheidendes Kriterium ist. Wird das **Privat**eigentum gedacht und ist es in seinen wesentlichen **Funktionen** so beschaffen, daß es gedacht werden muß, als **unabhängig**, frei aus eigenem Rechte, als ob die Menschen, mit **ihren** Kapitalien und Landgütern die einen, mit ihren **nackten** Leibern die anderen, in den Staat eingetreten sind, den **so**zialen Kontrakt geschlossen haben, ganz wie ein großer **Fabrik**herr oder Rittergutsbesitzer mit Leuten, die ihre Ware **Arbeits**kraft anbieten, auf der Basis formaler Gleichheit den **Arbeits**vertrag abschließt; **oder** ist es so, daß der Staat als ein **guter** Genius gedacht werden darf oder gar muß, der die Verteilung der Güter nach Grundsätzen des Verdienstes und der Gerechtigkeit vornimmt, der also dem einen ein Jahreseinkommen von 10—20 Millionen, dem anderen ein ebensolches von 5—600 M. deutscher Reichsmünze „zubilligt" —? In die Erörterung dieser Frage kann ich nicht mehr eintreten. Es ist auch keine ganz einfache Antwort möglich; aber Sie verstehen, geehrte Zuhörer, daß ich hier an das Problem des **Sozialismus** rühre. Dies berühmte Problem kann in der Tat dahin formuliert werden: ob das soziale Wollen und Denken in unserer Zeit sich stark genug erweisen werde, den modernen Staat in eine wirkliche, auch das Eigentum umfassende und beherrschende Gemeinschaft **auszubilden** — vielleicht muß es heißen: umzugestalten —, oder ob die Tendenzen der **Gesellschaft** in diesem sozialen Wollen und Denken das Übergewicht behalten werden.

Mit Hinweisung auf die drei Erkenntnisobjekte: soziale Verhältnisse, sozialen Willen, soziale Verbindungen, glaube ich das Wesen der Soziologie erschöpfend auszudrücken. In bezug auf soziale Verhältnisse bleibt die soziologische noch in starkem Zusammenhange mit der biologischen und der psychologischen Ansicht des menschlichen Zusammenlebens, vorzüglich aber mit der ersteren: denn alle sozialen Verhältnisse sind in der Art-

einheit des Menschengeschlechtes, die meisten in der Blutsverwandtschaft, die sich in der Regel auch in gemeinsamer Sprache ausprägt, begründet. In bezug auf sozialen Willen ist der Zusammenhang mit der Psychologie und einer wesentlich psychologischen Ansicht menschlichen Zusammenlebens offenbar genug. Auch in bezug auf Verbindungen können diese Zusammenhänge nicht gelöst werden. Aber der Gegenstand ist ganz eigentümlich; er kann nur begriffen werden, wie er soziale Verhältnisse und sozialen Willen zur Voraussetzung hat; der Begriff liegt von den Begriffen biologischer Gesamtheiten und Gruppen weit entfernt, wenn auch Berührungen stattfinden. Er ist durch menschliche Vernunft, menschliches Denken bedingt; darum ist es im Sinne strenger Wissenschaft sinnlos, von Staaten der Bienen und Ameisen zu reden: das Zusammenleben der Tiere läßt sich nur einer biologischen und psychologischen Ansicht unterwerfen, es wird auch durch diese beiden völlig genügend erfaßt; denn wir haben nicht den geringsten Grund, anzunehmen — da wir ihnen eben Vernunft und Denken nicht zuschreiben — daß ihre Verhältnisse, ihr gemeinsames Wollen, vollends ihre Verbindungen für sie selber Objekte sind; und nur weil das beim Menschen sich so verhält, ist diese Trias der natürliche und notwendige Gegenstand einer besonderen begrifflichen, d. h. philosophischen Wissenschaft, der Soziologie.

Die Soziologie steht der ungeheuren Fülle des sozialen, darum des geschichtlichen Lebens gegenüber. Sie muß es anfassen mit ihren Kategorien, es aufwühlen und durchdringen, um das Gesetzmäßige in ihr festzustellen, das Woher und Wohin ihres Verlaufes wenigstens zu divinieren; denn wissenschaftliche Erkenntnis davon ist nur in blassen Umrissen möglich. Geschichte ist keine Wissenschaft für sich; Geschichtschreibung ist eine tiefsinnige Kunst, wenn auch auf Erforschung der Wahrheit, die in wissenschaftlichem Geiste geschehen muß, beruhend. Sie hat ihre eigenen Regeln, ihre glorreiche Tradition, ihre ge-

feierten Meister. Kein Wunder, daß sie sich weigert, von der unreifen Soziologie neue Maßstäbe oder gar Vorschriften zu empfangen. Die angewandte Soziologie hat nicht die Aufgabe, mit der Geschichtschreibung in Wettbewerb zu treten. Sie ist nichts als (möge man das für wenig oder für viel halten) Philosophie der Geschichte. Allerdings aber sollte diese so gestaltet werden, daß auch der Geschichtschreiber aus ihr lernen könnte, lernen müßte. Die gesamte Philosophie wird mehr und mehr — im Laufe der letzten Jahrhunderte — aus einer theologischen zu einer natürlich-wissenschaftlichen Synopsis und Synthese. Die Philosophie der Geschichte ist auf diesem Wege noch am weitesten zurückgeblieben. Die theologische Weltanschauung hat ihre Krönung gesucht und gefunden in einer Philosophie der Geschichte. In Philosophie der Geschichte muß auch die wissenschaftliche Weltanschauung sich vollenden.

Anmerkung. Der vorliegende Gedankengang stimmt teilweise überein mit einem Vortrage, den der Verfasser am 21. September 1904 im allgemeinen wissenschaftlichen Kongreß zu St. Louis über das gestellte Tema „The problems of social structure" in englischer Sprache gehalten hat. Dieser liegt jetzt gedruckt in dem großen Sammelwerke vor: Congress of Arts and Science. Universal Exposition St. Louis 1904. Vol V (Boston and New York 1906). Wo die gegenwärtige Darstellung von jener abweicht, da ist mir daran gelegen, die frühere teils zu erweitern, teils zu berichtigen. Die eine wie die andere sind bestimmt, die Theoreme der Schrift „Gemeinschaft und Gesellschaft" (Leipzig, O. R. Reisland 1887, anastatischer Neudruck 1904) zu befestigen und auszubauen. Unausgesprochen ist auch kritischer Bezug genommen auf die Lehren des Altmeisters germanistischer Jurisprudenz, O. Gierkes, wie sie noch vor einigen Jahren in dem schönen Vortrage „Das Wesen der menschlichen Verbände" zusammengefaßt worden sind (Leipzig 1902).

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.

Inhalt des dritten Jahrgangs 1905—1906:

Die bisher erst einzeln erschienenen und dann zu einem Bande des Jahrbuchs der Gehestiftung vereinten staatswissenschaftlichen Haupt-Vorträge dieses Instituts erscheinen neben freien Aufsätzen als „**Neue Zeit- und Streitfragen**“ in regelmäßiger monatlicher Folge (mit Ausnahme der Sommer- und Ferien-Monate). Haben bisher schon für die Jahrbücher der Gehestiftung fast alle hervorragenden deutschen Lehrer der Staatswissenschaft Beiträge geliefert, so wird in der erweiterten Form der „Neuen Zeit- und Streitfragen“ dies in erhöhtem Maße der Fall sein.

Dem Zwecke ihrer Gründung entsprechend hofft die Gehestiftung durch die „Neuen Zeit- und Streitfragen“, über den Rahmen ihrer Vorträge hinaus, die Stimmen der berufensten Lehrer über die meisten unsere Zeit bewegenden Fragen des Volks- und Staatslebens zur Belehrung und Klärung der Ansichten zu Gehör zu bringen.